

聖と俗について

— 宗教経験、民俗信仰から —

渡 邊 秀 司

〔抄 録〕

聖と俗は解りやすいようで、難しい宗教的要素である。これを、一般的に行われている信仰儀礼（冠婚葬祭）などを事例にあげながら、それを考えるための要素の一つとして、その構成を試みようと言うのが、この論文で行おうとしていることである。まずは従来の研究者の学説をオットー、デュルケム、エリアーデの3人を中心に述べることで、検討を試みる。次に宗教経験という考え方から、人と聖なるものとの関係性について考えてみる。そして、従来の研究と宗教経験という考え方をふまえて、民俗信仰と宗教経験という二つの軸を用いて、聖と俗についてとらえていくものである。

キーワード：聖と俗，宗教経験，民俗信仰，冠婚葬祭

はじめに

私たちの生活の中で、昔からいわれているような宗教的なものが、感じにくくなっているのではないだろうか。極端な言い方をするなら、宗教的なものを軽視、場合によっては蔑視する人たちもいる。この宗教に関係する事象の希薄化については、今まで「世俗化」という視点のなかで議論されてきた。「宗教的なもの」という曖昧な言い方でしか表現できないものが、我々が生きる社会のなかで弱くなった局面もあることは確かであるし、また、新たな変容を見せる局面もあることも確かであろう。「世俗化」についての議論を追うことはこの論文の目的とは違うものではあるが、「聖と俗」の問題を考える前に、身近な宗教儀礼である冠婚葬祭と、毎夏の恒例行事とも言える高校野球という身近な事例を述べることで、これから行う考察の出発点としたい。

我々の生活の中にある身近な儀礼として、成人式、結婚式、葬式、祭礼、いわゆる冠婚葬祭がある。元をたどればすべて宗教的な力が介在する儀式である。しかし、今日の冠婚葬祭においては特に宗教的な意味づけを、行っている当事者が明確に意識していることはないだろう。

強いて言えば、葬式が一番宗教的であるかもしれないが、それにしてもかなり意味づけは失われているのが事実である。この点だけを見るならば、宗教の「世俗化」が進んでいる証といえるだろう。しかし、冠婚葬祭の持つ「場」の意味は保持されているのではないかと、考えられる。結婚式でお互いに結婚の約束を交わす「場」、葬式で故人を祀る「場」、かわって、京都の葵祭で斎王が行う儀礼の「場」など、その場所には一種独特の空間がある。「その場の雰囲気を壊してはいけない」と言う暗黙の了解が存在する。この暗黙の了解とは、どこに由来するものなのか。そして、その場所にはある特定の資格を持った人しか入ることが許されない場合が多い。たとえば、結婚式や葬式の場合、その「場」に入ることを許されるのは、日本的な表現をするなら親類縁者と言われる人たちで、場合によっては親類縁者に許可を得た人たちも含まれることもあるが、基本的には親類縁者の人しか入ることができない。こうした「場」に入るだけなら誰にでもできる事である。しかし、儀礼の執行を執り行う人達、つまり当事者でもない人間が、関係者でもないのにその場にいることは、何となく「いづらい」のである。それは、当事者は意識せずとも、宗教的な「場」としての意味だけは維持されているからだと考えられないだろうか。

このような冠婚葬祭に限らず、特定の「場」を創出し、そうすることによって非日常的な感情を参加者全員が共有するイベントもある。たとえば夏の高校野球と呼ばれるイベントがそれである。甲子園球場という「場」に行くために「高校球児」と呼ばれる選手たちは、真夏の猛暑の中で懸命に戦う。そうして甲子園球場に行く資格を得た高校球児たちは、甲子園球場の中でさらに懸命に戦う。そして、負けた者は「甲子園の土」を各自でもってきた袋に詰め、故郷へ帰っていく⁹⁾。

夏の高校野球は、ある意味宗教的でさえある。甲子園という「聖地」に行くために、高校球児たちは戦い続ける。そして、戦いに勝ち残った者たちだけが、甲子園に行く資格を得る。甲子園に集った高校球児達はさらにその場で戦う。そして、負けて帰ってきた者は甲子園という「聖地」の土を持ち帰る。土を持ち帰るという行為は、宗教的な力(験力)のあるとされる場所にあるものを、その場に行った人が、その利益を行けなかった人にも分かち合おうと持ち帰る行為にも似ていなくもない。分かち合うという考え方からいけば、高校野球を応援する人、それを放送する人、放送されているものを視聴する人なども、甲子園球場の聖地化の一翼を担っていると考えられる。夏の高校野球における甲子園球場には一種の聖性が付与されている、といえる。甲子園球場という場所が、高校球児、高校野球を応援する(視聴する)観客らによって特別の場所とされている。

こういった、特定の空間とその空間を創出する人たちとの関係は、夏の高校野球に限らず、さまざまある。しかし、そうした場所は場所を創出する人たちにとっては「非日常」の空間である。彼らは常にその場にいるわけではない。特定の目的を果たすために、その場へおもむくのである。このことは、空間的、時間的な概念としての、宗教的な聖と俗の関係に似ているよ

うな気がするのである。

今まで述べてきた二つの事例を考えてみると、今日において明確さはないかもしれない「聖と俗」の対比された世界が、形を変えて存在しているように思えるのである。冠婚葬祭の場合「場」の持つ意味としての聖と俗の対比が、高校野球の場合はそれに関わる人たちが「甲子園球場」に付与させる意味の体系としての聖と俗に近い考え方が、形作られているように思えるのである。つまり、宗教の世界において厳密に構成されていたであろう「聖と俗」が、今日においても形を変えて生き続けているのではないだろうか。改めて「聖と俗」とはいかなるものとして把握していくべきなのか。とりあえずは、従来から述べられてきたことについて概観してみよう。

聖と俗 (the sacred/the profane) という概念は、宗教社会学において、宗教現象を考える際の鍵となる概念の一つとして、今日に至っている。宗教社会学に限らず、様々な分野の研究者が聖と俗という考え方について興味深い考察をおこなっているが、一般的には聖と俗は相対的な概念として位置づけられている。もちろん一概に相対的なものとして考えられているわけではなく、聖と俗というものはお互いに流動的なものであり、明確な区分をおこなうことは難しいという研究者もいる。岩田慶治は、デュルケム、オットー、エリアーデらの聖／俗概念を概観しながら、聖なるものと俗なるものは断絶したものであることは否定しないが、それでも聖を聖とし、俗を俗とする共通の場がどうしても必要なのでは、と言う²⁾。しかし、エリアーデがその著作の中で「人間が聖なるものを知るのは、それがみずから顕れるからであり、しかも俗なるものとは全く違った何かであると判るからである」と述べているように³⁾、聖と俗の概念は区別して考えていくべきであるというのが、一般的な意見である。「聖」と「俗」は区別されていると言うより、「聖」と言う世界が決して「俗」を許容することがないと言う事かもしれない。

しかし、この区別という考え方も難しい。大峰顕は、一枚の紙の上に一本の線を引いて、それを二つの区分のように考えることは、聖と俗の概念の真相ではないと言う。さらに、聖と俗の概念は「区別するものと区別されたもの」との関係だと言う。聖が俗を区別し、俗は区別されるのだというのである⁴⁾。

また、聖なるものと俗なるものとはいささか別のものであるが、この概念を考えていく上での一つの視点として、バーガーの言う「聖なる天蓋」がある。聖なる天蓋とは、一般的な解釈として言われていることとしては、人間社会の規範を究極的に正当化している宇宙的な神聖秩序を伝統的なイメージで表現したもの、とされている⁵⁾。ノモスと呼ばれる日常世界を、カオスという規範を喪失させる存在から守る、聖なる天蓋としてのコスモスという概念をバーガーは考えた。このように、さまざまな説が聖と俗については語られている。では、今まで述べてきた様々な学説の中から、オットー、デュルケム、エリアーデの説をもう少し述べることにしよう。

聖／俗の概念について

従来から言われている聖／俗概念とはどのようなものなのか、まずはその概括および考察を加えることから始めたいと思う。聖／俗概念については、数多くの研究者たちが、おのおのの立場に基づいて議論を繰り広げている。ここではオットー、デュルケム、エリアーデの言説について取り上げ、従来から言われているような聖／俗概念について考えていく。「聖なるもの」といわれる概念は、自然崇拜や、仏教など宗教と呼ばれる現象に欠くことのできない要因として含められているものであるとされている。宗教的な世界観とは聖なるものを体験するものであり、聖と俗に世界を区分するものであるという考え方が広まりだしたのは、本格的には20世紀初頭に入ってからのことである。冒頭にも述べたように、聖と俗の関係は区別されるものと考えられているようであるが、実際どのような言説が展開されていったのであろうか。

まず聖／俗概念において考えられる研究者として、オットーがあげられる。オットーによると、聖とは宗教の本質概念であり、道徳的な賛辞であるとか、「善い」という意味でこれを使うことは「聖なる」という語の用法としては厳密さを欠くものであるとしている。「善」と絶対善は、その理念が最高発展をとげ円熟した段階において包有されるものであり、これもまた「聖なる」と言うこともあるが、あくまで「聖なるもの」の本源的な感情の反映は、倫理的なものと無関係で、独自に考察されるべきものとしている。これはすべての合理的要素を取り除いた、非合理的な、宗教の根本経験であるとし、これをオットーはヌミノーズと言った。このヌミノーズに人間が触れるとき、その人間がおこす感情についてオットーは分析を試みる。その感情は「戦慄すべき秘儀」「魅惑するもの」などに要約され、宗教がもつ独特の感情や体験をおこさせるものがあると言う前提に立って、そういった感情や体験を引き起こすものとしてのヌミノーズ、つまり聖なるものがあるのだとしている⁶⁾。

一方、デュルケムは『宗教生活の原初形態』の中で、宗教現象を特徴づける概念として、超自然の観念、つまりは神秘の観念なるものを前提として論を進めてはいない。デュルケムは「この観念は明らかに宗教史ではきわめて遅くにしか現れなかったのである」と言っている⁷⁾。ある種の事実が超自然的だと言いうるには、事物の自然的な秩序が存在することを知っていなければならないとし、人々に事物が複雑でなかなか了解しがたいものであると教えたのは、科学であって宗教ではないのだ、と言う。我々が考える「神秘」は科学によって実証される前は「現実」だったのである。さらに、デュルケムは自らの論を進めるにあたって、神性の観念に関しても疑問を投げかける。仏教などを例に挙げ、神々や精霊の観念を欠く、少なくとも二次的で小さな役割しか演じない大宗教が存在するとしている。あらゆる宗教上の功德は神格から放射されるものではないのである。それでは宗教とは何かを考えるにあたって、デュルケムは「神話・教義・儀礼・祭式の多少とも複雑な一体系である」と述べている⁸⁾。さらに、宗教現象の基本範疇には信念と儀礼とがあり、前者は思考の状態、後者は行動の様式である。こうして、

宗教現象について概観を行い、デュルケムはこうした宗教現象の根底にあるものが「聖なるもの」だと考える。また、宗教的信念には、単純であれ、複雑であれ、同じ共通した特質があるとし、理念上の事物を二つの等級、相反した二つの属に分類することを予想しているのだという。その相反する二つの属が聖と俗なのだといひ、ここで言う「聖」という属性は神性に限らずあらゆる表象に見られるものだとしている。では、聖なるものとはいかなる特質を持ちうるものであるのか、という点について、さらにデュルケムは論を進めていく。その際にデュルケムが言うのは聖なるものと俗なるものとがどう区別されていくのかということであった。

聖なるものは凡俗の事物に比べて高級であると見なされているのではないかと、まずデュルケムは言う。人と聖なるものとの対比において、人は自身を聖なるものよりも低級なもので、依存した境遇を占めているものとして自らを表象している、という。しかし、そこには何ら真に聖なるものはない、という。さらに、聖なるものにはいろいろなレベルというのがあるという考え方もある、とデュルケムは言う。しかし、デュルケムが言わんとするところは、そこではなくて、聖と俗との絶対的な異質性という点である。今まで述べてきた序列的な考え方が不明瞭なものである限り、異質性という点に注目するしかないということである。デュルケムは「聖と俗とは、常にいたるところで、異なる綱、互いに共通的なものをもたない二つの世界である、と人間精神は考えているのである」と述べている⁹⁾。聖と俗はお互いに分離されたものであるという論点で、デュルケムの論は展開している。しかし、聖なるものにしても俗なる世界との関わりがなければ何ら役に立つものではなく、聖と俗との関係を作り上げるものとして、宗教的信念と儀礼の存在をあげているのである。デュルケムの考え方に即して言うとするならば、聖は何らかの形で俗の中核となり、俗をまとめ上げ、そのための装置として宗教が存在するということになる。そして、聖物は中核となり、宗教的信念とその儀礼によって聖物を中心にまとめ上げられた俗の総体という考え方から、デュルケムは教会の概念を持ち出すわけである。

デュルケムは一定の人間が構成する集団としての教会という概念における、聖なるものの役割という点について研究を行ったが、エリアーデはまた違う視点から聖なるものについての研究を行っている。

エリアーデは、聖と俗は根本的に異なるものであるとしている。エリアーデは『聖と俗』の中で「聖なるものの定義はまずそれが俗なるものの対照を成すということに始まる」といっている¹⁰⁾。さらに、人間が聖なるものを知るのは、それが自ら顕れるからであり、しかも俗なるものとは全く違った何かであると解るからだという。この聖なるものの顕現を聖体示現(Hierophanie)という造語で表現した。たとえば、近くの神社などで祀られている神木は、木そのものへの崇拜ではなくて、神木が聖体示現であり、全く別なものである何かとしての聖なるものを表しているからである。さらに、この聖なるものとの関係を重要視し、それとの関係を保ちながら生活を送る人たちのことを「宗教的人間(homo religious)」としている。今まで

述べてきたようなことを冒頭で述べた上で、エリアーデは聖と俗の性質について、根本的に異なる2つの空間であり、時間であるとして、分析を行っている。

では、聖なる空間とはどういうものとして顕れ、俗なる空間とはどういうものであるのか。エリアーデは、聖なる空間とは聖なる力を帯びた意味深遠な空間が存在するとともに、聖ならざる一定の構造と一貫性をもたない形を成さない空間があり、この空間の中に生じた断絶をもって将来のあらゆる方向付けの基礎となる中心軸を生み出すような、方向性をもった空間だという。宗教的人間にとって、このことは重要である。彼らにとって「世界のなかで生きることがするために、世界を創建せねばならぬ—そして世界は、俗なる空間の均質性相対性の〈混沌〉のなかには決して成立しない」のである¹¹⁾。俗なる空間は、対して均質的で構造的でもない、中性な空間である。その中には聖なる空間のように質を異にする諸部分の断絶は存在しないのである。具体的な例をあげて言うならば、聖なる空間とは何らかの宗教を信仰する信者にとっての、その宗教に関わる施設、つまり教会や寺院といった宗教施設である。宗教的人間にとって世界は聖なるものが中心にあり、その中心によって構造化された世界こそが「世界」であり、それ以外は一種の別世界、混沌の世界なのである。エリアーデはさまざまな視点から聖なる空間について考察をおこなっているが、さらに聖なる時間についても考察をおこなっている。

聖なる時間とは何か。エリアーデは冒頭で「空間と同様に、宗教的人間にとっては時間も均質恒常ではない」と言っている¹²⁾。聖なる時間は本質的に逆転可能なもので、再現された神話の原時間である、とエリアーデは言う。祭などで神々の創世が再現され、「神」が実現した聖なる時の最初の出現へと立ち返る。聖なる時間には終わりがないのである。対して、俗なる時間とは断絶もなければ秘密もない、のんびんだりとただ進むだけの時間である。逆転もしないし、俗なる時間は終わりが存在する時間である。ある人間が体得する時間リズムがいかほど多種多様であろうとも、いかほどの差異を感じようとも、時間には始めと終わりがあるということである。

エリアーデが言う聖なるものとは、それによって意味ある秩序が構成されるもののことである。俗なるものとは聖なるものとは全く異なる秩序をもったものである。エリアーデが考える「俗」の世界は、近代資本主義社会であり、合理的な科学知による世界の構成がなされている世界であろう。対して、「聖」の世界はそれ以前の「聖なる中心」によって空間的な秩序が形成され、永遠に回帰する聖なる時間によって時間的な秩序が形成される世界である。そう考えれば、聖と俗が断絶した全く対比されるものということも可能であろう。エリアーデにしたがうなら、聖と俗は全く別の方法によって、世界の秩序を形成するものなのだ、と言える。

オットー、デュルケム、エリアーデの三者の聖／俗に関する考え方を概観してみた。この三者の他にも、バーガーのノモス／コスモス／カオスの考え方、カイヨワの聖／俗／遊の考え方、ジラルルの暴力と聖なるものとの関わりなど、さまざまな理論があるが、聖と俗はどの程度の

関わりを持ちうるのか、その関わりのなかでどの程度お互いに影響を与えていくのか、結果どのような世界を形成していくのか、この点を考えていくことに関しては共通しているのではないだろうか。

宗教経験という概念から

ヨアヒム・ヴァッハが『宗教の比較研究』の中で、「宗教経験」の分析を行うことで宗教現象を考察している。この概念はウィリアム・ジェームズなども研究対象としているものである。これについて一言で言ってしまうと、宗教経験とは宗教現象に対して個人が持つ知覚や体験とすることになる¹³⁾。この研究で主として考えられているのは、宗教に触れている個人がある宗教現象に対して抱く「想い」と言ったところであろう。とは言え、「想い」などと言う曖昧な言い方で表されるようなことは、明確な形で見いだせるものではなく、この視点から聖と俗を考えることは難しいかもしれないが、この論文では、「聖」を個人が意識すると言うことは、宗教経験を個人が持ったと言うことになるのでは、として論を進めていきたい。その上で、聖と俗の概念を考える際に、宗教経験という視点を考えながら聖なるものとは何を指してそう考えられるものなのか、宗教に触れる個人の視座から、聖と俗について考察を試みる。まずは、ヴァッハの宗教経験についての考え方を、概観してみたい。

ヴァッハは、宗教経験の基準として4つの基準があるとしている。第1の基準は万物を制約する究極的實在、第2の基準はその究極的實在に対する人間がおこなう全面的な応答、第3の基準は究極的實在のもつ強烈さ、最後の第4の基準はそれが生み出す動機づけ、以上4つの基準があると考ええる。もう少し詳しく述べてみよう。

究極的實在とは、ヴァッハによれば、万物を制約して支えているものであり、感動を与え挑発するものだとする。何か有限なものの経験は宗教経験ではなく、単なる擬似的な宗教経験でしかないという。さらに、宗教経験とは究極的實在に対する応答であるとして、4つの特徴をあげている。第1に、理念や概念などの意識には様々な程度があるということ、第2にこの応答は出会いの一部であるということ、第3に、思考の存在を経験することで経験する者と経験されるものとの間のダイナミックな関係があるということ、第4に、宗教経験は特殊な文脈で理解されるということである。この応答はあるものが自らの実存をかけて行うもので、全人格が関わるものであり、心や感情や意志といったものではない、としている¹⁴⁾。つまり、宗教(宗教経験)は宗教的人間にとって、その宗教に関わっているときだけでなく、その人の個人的人格全体にしみこんでいて、更にその生活すべてに関わっているというのである。そういう意味で究極的實在は受け止められる。そして、實在そのものに訴えかける、究極的實在に対する応答としての宗教経験は、当然と言うべきか強烈さを持ちうるであろう。ヴァッハによれば、この強烈さというのは「潜在的には、人間がなしうる経験のうちでもっとも強力かつ包括的で、

もっとも破壊的かつ深遠な経験」なものである¹⁵⁾。このような強烈な宗教経験は何らかの形で行動に現れる。それは命令を伴い、つまり、宗教経験は動機づけの強力な源泉となりうるものなのだ、とヴァッハは言う。ここでの問題は、何が正しい、神を喜ばすような「行動」を構成しているのかと言うことである。

以上に述べてきた宗教経験の4つの基準とその説明の次に、ヴァッハは、宗教経験の本性と言うことで深い考察を試みている。そこで、もう少し彼の言わんとするところを追ってみたい。

ヴァッハは、宗教経験の本性という部分を論じるにあたり、疑似宗教という概念を想定した。ヴァッハがあげる疑似宗教として、生物学主義、人民主義、国家主義などをあげている。これらに関わるのは有限の實在にすぎず、究極的實在ではないのだ、としている¹⁶⁾。それから、宗教経験とは何なのかということについて、論を展開するわけである。ヴァッハが言う、真の宗教経験は時間や空間に限定されるものではない、普遍的なものなのだというのである。しかしこの論文では、普遍性という考え方は、とりあえず念頭に置いた上で、それほどこだわるべき問題ではない。それよりもこれから見ていくことの方が、より重要である。

ヴァッハは「宗教経験は、神と人間、および人間精神との交渉の内的な局面である」と述べる¹⁷⁾。また、究極的實在は存在であるともないともいいうるし、生成であるともないともいいうるのだと、論を展開する。このことは、究極的實在は測り知ったり理解したり推論したりできないという確信があるからではないか。さらに、様々な観点から究極的實在について論を展開し、魔術と宗教の違いという論を展開している。この点も非常に興味深い。人間が最初に究極的實在と出会ったとき、二つの道が開かれる。つまり魔術と宗教である、とヴァッハはいう。ヴァッハは、魔術とは、把握された力をうち破り、支配し、操作しようという欲望から発展した技法だという¹⁸⁾。それに対して、宗教は、対峙している力を支配したり操作したりすることに関わらないという点で、魔術から区別され、宗教はむしろ、究極的實在の神的本性として把握されるものに対する服従や信頼や崇敬を意味する、としている¹⁹⁾。この段階でヴァッハは「聖なるもの」という言葉を用いて、こう説明する。「聖なるものは、俗なるものの領域を侵す「危険」があるため、畏敬と崇敬とをもって慎重に取り扱われる²⁰⁾。」このことは、エリアーデが考える聖／俗概念が大前提としてある。さらに、聖なるものとは曖昧なものとして、ヴァッハ自身は宗教経験の本性を述べる際には、「聖なるもの」の分析にはそれほど深く立ち入ってはいない。

これまで、ヴァッハの宗教経験について、その本性という観点から述べられていることについて、概観してきた。ヴァッハは自らの背景となるキリスト教に深く興味を持ち、自らは宗教学の研究者として意識した人であった。そのためか、キリスト教が設定する「神」と人間との関係を意識して論を進めている。この点から、キリスト教という背景が希薄な日本の宗教生活を俯瞰するための理論として、ヴァッハの理論が適当であるのかどうかという議論はあるだろうが、これはまた別の問題である。

この論文では、先程述べた、宗教経験は神と人間、および人間精神との交渉の内的な局面とすることを考えてみたい。このことは、キリスト教に限らずどのような宗教にあってもあり得る局面であると、考えられるからである。ただし、この論文においては、ヴァッハが想定しているであろう「神」の定義を、ヴァッハのものとは違う考え方に置き換えてみる必要性はあるだろう。この置き換えが可能であるならば、ヴァッハの考える宗教経験の考え方から、「聖と俗」と言う考え方の前提となる分析的要素を構成していくことはできるのではないだろうか。そこで、ヴァッハの言う宗教経験の本性という観点から考えられたものから、私自身の問題提起の端緒として、聖／俗と言う考え方について、ここで考えるための分析的要素を考えてみたい。

最初の要素は、究極的實在こそ「聖なるもの」そのものである、ということである。聖なるものは人間の関知するところにあるのではなく、より高次の概念である。別の言い方をすれば、至高の存在と言い換えることもできるかもしれない。つまり、聖なるものとは無限の存在で、在るとも無いともいいがたいものであり、それは究極的實在と言い換えることができるのではないだろうか。

第2の要素は、この究極的實在と人間との応答があって、聖なるものは成立するのではないか、ということである。究極的實在という存在があったとしても、その存在を感じ取ることのできる相手がなければ、究極的實在は世界に影響を及ぼし得ないはずである。やはり、究極的實在に対して応答してくれる人間という存在があって、究極的實在は世界への影響力を行使しうるのはないだろうか。別の言い方をすれば、人間が究極的實在を創出したということも考えられないであろうか。

第3の要素として、究極的實在とその信奉者によって、特定の空間が形成されるのではないか、ということである。冒頭で述べた甲子園球場という空間の形成には、あくまで物質的で認知可能な甲子園球場に対して、ある特別な感情を抱く信奉者たちがいて、その信奉者たちが信じている究極的實在を物質界に持ちこむ存在として、甲子園球場は意味を持ち、信奉者たちにとっての特定の空間としてあるのではないか。特定の空間、つまり「聖地」の生成には、在るとも無いともいえない究極的實在を、信奉者たちが認知するための空間的な場所の必要性から、信奉者たち自らが形成していったのではないか。

第4の要素として、究極的實在と人間の関係は、究極的實在は人間に畏敬と尊崇の念を抱かせるものであり、一定の「距離感」がつきまとうのではないか、ということである。人間は、究極的實在に対して宗教的であろうとする場合、どうしても究極的實在に対して立ち入ることができないのではないか。究極的實在に「触れる」と言うこと、つまり究極的實在がしめすことを、論理的整合性をもって考えた上でとらえ直すと言うことは、禁じられている、もしくは知り得ないこととして触れられることがないのではないか。

この4つの要素を、ヴァッハが言う宗教経験の本性という観点からの考察に即して考えてみた。この要素は、究極的實在という考え方が「聖なるもの」と同一視できるという観点、そし

て、信奉者と究極的実在との関係という観点から立てたものである。この要素に従って分析をするなら、究極的実在＝聖なるものという観点、その聖なるものと信奉者たちとの関係を中心に考察をおこなうことになる。究極的実在という在るとも無いともいえる存在は、聖なるものと直結して考えることが可能なものでありえるのか。それとも、何かまた別の考え方で聖なるものは語りえるものなのだろうか。次にここで考えた分析的要素を、今まで概観してきた諸説をふまえながら日本の宗教風土という視点からとらえなおしてみた場合、どう考えられうるのであろうか、そのことについて考えてみたい。

民俗信仰²¹⁾の「場」と聖なるもの

この論文では、宗教生活のさまざまな局面のうち、巨大な宗教教団から直接の関係のない信仰世界を想定して、論を進めていきたい。この信仰世界とは、端的に言うならば民俗信仰のことを指す。もちろん、キリスト教、仏教などといった巨大な教団組織を持つ宗教に、この論文で前提とする民俗信仰が影響を受けなかったと言いきることは出来ないだろう。何らかの形で宗教教団の影響を受け、それを受容しやすいように変化させていった信仰が、民俗信仰であると考えられる。では、そういった信仰とはどういうものなのか、その事を、この論文が前提としているものを念頭におきながら、概観することからはじめようと思う。それから、先程述べた4つの分析的要素をさらに考えていく。この論文の目的はある特定の状況下における、聖と俗の考え方を模索するというものである。そして、その特定の状況とは、身近な宗教儀礼などに見いだせる民俗信仰が生み出した状況であると、考えられるものである。

民俗信仰とはどういうものか。まず言われるのは「民衆の宗教」というものである。荒木美智雄は、まず「民俗宗教」という視点から日本の信仰世界を考えていくのであるが、荒木が言う「民俗宗教」とは、日本語で「常民」「非常民」「庶民」「民衆」「大衆」などといわれる人びとの宗教、あるいは宗教的世界一般を意味するものであり、その事は、当然、その対概念として「エリート」や「国家」の宗教が対照的に把握されることが予想されていると言い、さらに民俗宗教を考えていく上でエリートの宗教、国家の宗教と民衆・民俗の宗教の分化が前提にあるという。この点に関しては、従来からよく言われていた視点であった。しかし、この論文において荒木の論に注目すべき点はこの点にはない。荒木は、さらにこう述べている。民俗宗教とは古代国家成立以前のアルカイックな宗教の伝統、シャーマニズム、儀礼的禁忌、占い、祈願などを強く継承し、他方でその様な伝統を基礎に、国家成立以後の国家の宗教やエリートの宗教の持つ、諸々の要素・断片をそのうちに堆積させながら「民俗宗教的世界」を創造・維持・展開させてきたのだという²²⁾。また、民俗宗教には不透明さがつきまとうとしている。民俗宗教の諸現象は、明解な概念によってその意味が解明されていない。これは民俗宗教に関わる諸現象が安易な概念化を許さない不透明性があるからだ、としている²³⁾。

では、この論文で考えていく民俗信仰の不透明性とは、どういうものであるのか。冠婚葬祭において、当事者でない人達はその場にいることの「いづらさ」を生み出す原因が、民俗信仰の不透明性に隠された聖なるものにあるのではと、推測できるのではないかと。様々な意見もあると思われるが、民俗信仰の不透明さとは、「信じる人達にしか解らない」と言われておしまいになってしまう、合理的な説明の不可能な不透明さと言えるだろう。それゆえに、論が錯綜する部分があるのではなかろうか。しかし、民俗信仰の中にも世界観はあり、それを外部から見直していくことも出来るようにも思えるのである。この見直しを行うための端緒として、この論文を位置づけていきたい。そのために、これから考える聖と俗の問題を考えることは意義のあることだと考える。そこで、その聖と俗の問題を考えていく上で重要な要素は、やはり「実存する不透明性」という点であると考えられ、先程考えてみた4つの概念仮説を「実存する不透明性」という視点からとらえ直してみようと思う。

最初の要素である「究極的実在は聖そのものである」と言う考え方は、どうであろう。ヴァッハの言う究極的実在は、先程も述べたが唯一の存在である神を設定し、その上で論じている。しかし、民俗信仰においては唯一の存在である神を前提として、その現象を考えていくことは難しい。究極的実在という概念を用いて、民俗信仰の聖なるものと俗なるものをとらえていこうとすることは、無意味なことではないと思うが、この論文ではヴァッハのそれをとらえなおしていくべきであろう。では、どうとらえなおしていくべきか。とらえ直す場合に必要となる要素が、先程も述べた不透明性という要素だろうと考えられる。ヴァッハによれば、万物を制約して与えているものという性質をそなえ、我々に感動を与えてくれるものとして究極的実在は存在するというのであるが、民俗信仰の聖なるものを考えていく場合、万物を制約するという点を考える必要はないだろう。その代わり不明瞭さ、不透明さと言ったものは考えていく必要がある。つまり、不透明さを持った実在が、民俗信仰における聖なるものを構成するのではと思われる。この不透明さに関しては、今後も課題として考えていこうとおもうが、この論文においては「明確さはないが、人間に強い影響を与える実在」としておく。

第2の要素である「究極的実在と人との応答」という考え方は、どうであろうか。まずは、究極的実在を不透明な実在と置き換えて考えていく。その上で、人との応答という点に焦点を絞ってみよう。

ヴァッハが言う「応答」という言葉についての興味深い考察がある。「応答」という言葉は、人格的な存在に対する反応の意味を暗示していて、究極的実在がパーソナルな存在として考えられれば適切な表現であるが、究極的実在がインパーソナルな存在と考えられれば、「反動」と言う言い方がより適切ではないか、というものである²⁴⁾。さらに考察は仏教を考えていく上で究極的実在の捉え方、ヴァッハの言う宗教経験の曖昧さなどについて論じているが、考えるべきことは「応答」と「反動」という考え方である。

民俗信仰における聖なるものは、不透明なものであるとするなら、インパーソナルなもので

あると考えるのが自然である。例えば、冠婚葬祭における聖なるものは、明確な普遍的な人格を持つものではない。結婚式で誓いを立てる「神」には、先程も述べたように特に明確な人格を当事者が意識することはないだろう。葬礼の場合は、もう少し考察をしてみる余地はあるだろうが、それでも、「普遍的な人格」というものが考えられてはいないだろう。だからといって「反動」という考え方も難しいのではないか、と思うのである。高校野球の場合、様々な人達が作り上げてひとつの「場」を形成している。それは、応答とも反動とも言うことは難しく、「共感」と言うべきであろう。応答と考えるべきか、反動と考えるべきか、それとも別の対応があるのか。この点についてはもう少し考察の余地がありそうであるが、この論文においては「共感」という表現を示したいと思う。確かに言えることは、人間が聖なるものと対面すること無しには、聖なるものは聖なるものとして存在することは難しいということである。

この論文で「共感」という言葉を用いようと考えた理由として、第3の要素である「究極的実在とその信奉者によって、特定の空間が創出される」という考え方にある。この要素を考える上で重要な点は、「特定の空間の創出」という点である。聖なる「場」は様々な信仰において普通に存在する。身近な例をあげるならば、神社仏閣と言われる宗教施設などの社殿、仏堂などを考えてみると、ここから先は特別な場所だという「標」が必ずある。社殿などによっては、「標」によって区切られた内側に入れないものもある。それは、「標」によって区切られた内側が聖なる場として存在し、聖なる場には特定の資格を持つ人しか入ることが許されない空間であると、信じられているからである。多くの祭礼での儀礼の数々は、そういった聖なる場で行われていたりする。個別的な事例ではあるが、江戸時代中期以降多くの人に信仰された富士信仰のひとつである富士講では、「富士塚」というものが作られた。崇拜の対象である富士山の分身として神格化を図るため、また、経済的に貧しい人や、婦女子や体の弱い人達のような、富士山を信仰する気持ちがあっても富士山に登ることの出来ない人達の為に、実物の富士山を肌で感じさせてあげようという思いから作られたものとされている²⁵⁾。富士塚も富士講の信者にとっては聖なる場であった。先程事例としてあげた高校野球とそれに対して抱く心情も、甲子園球場という「場」が深く関係している。聖なるものと人間の関係には、何らかの「場」が介在しているように思える。

最後に「究極的実在は人間に畏敬と尊崇の念を抱かせ、一定の距離感を抱かせる」という要素であるが、ここで考えてみるべき点は畏敬と尊崇という考え方と「距離感」という考え方である。畏れ敬うという心情は民俗信仰においても存在した。古くからある祭礼は疫神などを祀ることでその害を封じようというものであり、また豊作を願うものなど、祭礼の動機には畏敬と尊崇がある。また、五来重の『葬と供養』によると、葬礼は凶靈魂といわれる靈魂が害を与えないようにと、祀り鎮める儀礼だったという²⁶⁾。しかし、民俗信仰に「その形態が信仰に似たもの」も含めていくと、この点は再度考え直してみるべきであろう。特に現代の我々の周辺で日々行われる宗教的行事の数々を眺めてみると、畏敬や尊崇だけが聖なるものと人間との関

係ではないと思えてくる²⁷⁾。「距離感」という点においては、畏敬や尊崇という要素がない聖なるものと人間との関係においてもあるのではないかと思えるのである。つまり、いかなる形であれ、「距離感」を規定するものとして、「場」の設定は重要なのではないだろうか。「場」を定めることで、聖なるものと俗なるものの境界線が決定され、結果として距離が発生するのである。この点はもう少し考察を深めていく必要があるだろう。

結び

これまで聖なるものと俗なるものについて、従来考えられてきたことを概観しながら、ヴァッハの考える宗教経験と、民俗信仰の持つ不透明性を軸にして、聖なるものについて考察してきた。聖なるものという考え方は宗教を考える場合、重要な要素のひとつとして、様々な研究者がその研究者自身の立場から語ってきた。アメリカの同時テロなどに代表される社会にショックを与えるような、一見信仰に伴う事件によって、宗教、ナショナリズムなどそのものを再考しなければいけない今日であるが、この論文においては、我々自身の生活の中で行われている信仰生活から、聖なるものと俗なるものの考察を試みてみたつもりである。

我々の生活の中で、最も身近な信仰に関わる事例は、やはり冠婚葬祭と呼ばれる一連の儀礼であろう。一年のサイクルの中で定例の行事として、人間が営む生活のサイクルの節目として、人生の終わりを迎えた人達に対する決別として、様々な儀礼が行われる。それは、信仰を基盤としたものであった。冠婚葬祭の変容についてここでは詳しく述べる余裕はないが、教学が形成され、その教学に基づく教団が信者によって形成した信仰世界と共に、そういった信仰世界とは別の視点から形成された信仰世界と、それが志向する聖なるものを考えていくことが、これからの課題であろうと考えている。そして、人間が聖なるものと関わろうとするときに媒介するものが、事例にもあげた甲子園球場や社寺仏閣などと言った、様々な「場」ではないだろうか。現実として存在する「場」のもつ意味は、人間と聖なるものとの関係を考えていく上で重要なのではないか。広い意味に考えるなら、空間がもつ意味の根拠のひとつとして、擬似的であれ、本質的であれ聖なるものが関わっているのではないか。この事はより深く考えていきたいと思う。

〔注〕

- (1) 高校野球で甲子園に出場した選手が負けると、甲子園の土を持ち帰る習慣は、1949年(昭和24年)、小倉北高のエースだった福島投手が、グラウンドの土を一掴みユニフォームのポケットに入れて持ち帰ったのが最初だと言われている。以後、習慣として現在に至っている。また、「甲子園の土」に関しては沖縄の首里高校のエピソードなど、いろいろとある。「甲子園の土」は、原則というわ

けでもないようであるが、負けたチーム選手だけが持ち帰っているようである。むしろ、負けた選手が土を持ち帰る場面をTV放送においてクローズアップすることで、甲子園の「聖化」がさらに進行しているように思われ、この点は注目すべきではないかと考えている。

- (2) 岩田慶治『カミの誕生』講談社学術文庫 1990年 p.225
- (3) M. エリアーデ『聖と俗』法政大学出版局 1969年 p.3
- (4) 大峰顕「聖と俗」(新岩波講座 哲学13『超越と創造』所収) 岩波書店 1986年 p.278
- (5) 森岡清美・塩原勉・本間康平他編『新社会学辞典』有斐閣 1993年 p.868
- (6) R. オットー『聖なるもの』岩波文庫 1968年 p.14-16
- (7) E. デュルケム『宗教生活の原初形態』岩波文庫 1991年 p.52
- (8) 同上p.70
- (9) 同上p.74
- (10) M. エリアーデ『聖と俗』p.3
- (11) 同上p.14-15
- (12) 同上p.59
- (13) 『新社会辞典』p.672
- (14) J. ヴァッハ『宗教の比較研究』法蔵館 1999年 p.72-74
- (15) 同上p.77
- (16) 同上p.80-81
- (17) 同上p.84
- (18) 同上p.99
- (19) 同上p.100
- (20) 同上p.100
- (21) 「固有信仰」「民俗宗教」「民間信仰」など、この概念の表記に関しては各研究者の研究上の立場などによっていろいろとあるが、この論文においては「民俗信仰」という表記を用いることにする。
- (22) 小野泰博他編『日本宗教事典』弘文堂 1994年 p.597
- (23) 同上p.598
- (24) 場知賀礼文「ヴァッハの宗教社会学」(社会学部論叢第13号所収) 佛教大学 1979年 p.28
- (25) 平野榮次編『富士浅間信仰』(民衆宗教史叢書第16巻) 雄山閣出版 1987年 p.97-98
- (26) 五来重『葬と供養』東方出版 1992年 による。五来は葬礼と葬礼に用いられる様々な葬具について膨大な資料を用いて、葬礼の持つ宗教性のグランドラインを構想した。『葬と供養』においては、死者と俗人(生者)との境界線についても論じられている。この論文においても五来の論は参考にさせてもらった。
- (27) 川村邦光・対馬路人・中牧弘允・田主誠『聖と俗のはざま』東方出版 1996年 p.84-88参照

(わたなべ しゅうじ 社会学研究科社会学・社会福祉学専攻博士後期課程)

(指導教授: 場知賀 礼文教授)

2002年10月16日受理